

MASYARAKAT KITAB DAN PLURALISME

Muhammad Azhar

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Pendahuluan

Dalam konteks pembahasan di sini, penulis ingin mengulas pemahaman tentang *ahl al-Kitāb*, yang oleh kebanyakan ulama dimaknai sebagai kelompok Yahudi dan Nasrani (Shihab, 1996: 347-348). Dalam tulisan ini penulis mencoba mengemukakan pemahaman ini berdasarkan berbagai perspektif di kalangan ulama maupun pemikir Islam kontemporer. Pembahasan tentang tema ini penulis anggap cukup relevan dengan konteks pluralitas bangsa Indonesia dewasa ini khususnya, maupun dunia Islam pada umumnya.

Beberapa Perspektif tentang *Ahl al-Kitāb*

Pandangan tentang *ahl al-Kitāb* memiliki pluralitas pemahaman di kalangan ulama – seperti yang diwakili oleh Imam Syafi'i – berbeda pula dengan pendapat Imam Hanafi yang menganggap komunitas yang percaya dengan *Shubuh* Ibrahim maupun *Zabur* (pengikut Nabi Daud a.s.) juga dapat digolongkan dengan *ahl al-Kitāb*. Bahkan beberapa kalangan dari ulama salaf berpendapat lebih luas lagi, bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang 'dapat diduga' sebagai kitab suci (samawi), mereka juga *ahl al-Kitāb*, seperti penganut Majusi. Bahkan al-Maududi menambahkan lagi bahwa para mujtahid kontemporer memasukkan juga Budha dan Hindu kepada *ahl al-Kitāb*. Lebih lanjut Syaikh Muhammad Rasyid Ridha



(*al-Manar*, IV: 193) menyimpulkan dalam fatwanya bahwa:

Laki-laki Muslim yang diharamkan oleh Allah menikah dengan wanita-wanita musyrik dalam surat al-Baqarah ayat 221 adalah wanita-wanita musyrik Arab. Itulah pilihan yang dikuatkan oleh Mahaguru para mufasir Ibnu Jarir al-Ṭabari, dan bahwa orang-orang Majusi, al-Shābiʿīn, penyembah berhala di India, Cina dan yang semacam mereka seperti orang-orang Jepang adalah ahl al-Kitāb yang (kitab mereka) mengandung ajaran tauhid sampai sekarang.

Apa yang dikemukakan oleh Imam Hanafi, minoritas Salaf, al-Maududi maupun Rasyid Ridla sejalan pula dengan komentar Yusuf Ali dalam *The Holy Qurʾān, Translation and Commentary* (Ali: 33), sebagaimana dikutip di bawah ini:

The Pseudo-Sabians of Harrān, who attracted the attention of Khalīfa Mamūn-al-Rashīd in 830 as by their long hair and peculiar dress probably adopted the name as it was mentioned in the Qurʾān, in order to claim the privileges of the People of the Book. They were Syrian star-worshippers with Hellenistic tendencies, like the Jews contemporary with Jesus. It is doubtful whether they had any right to be called People of the Book in the technical sense of the term. But I think that in this matter (though many authorities would dissent) the term can be extended by analogy to cover earnest followers of Zoroaster, the Vedas, Budha, Confucious and other Teachers of moral law.

Perspektif Ilmuan Muslim Kontemporer

Menurut Arkoun, penggunaan konsep *ahl al-Kitāb* dianggap menimbulkan suasana polemis-apologis yang berkepanjangan, mengingat konsep *ahl al-Kitāb* sering dikaitkan dengan kelompok orang lain yang tersesat sembari memperkuat tentang adanya otentisitas wahyu yang baru (Arkoun, 1993: 46). Menurut Arkoun, konsep *masyarakat kitab* lebih bernuansa sosiologis-populis dan pluralistik ketimbang mitos *ahl al-Kitāb* yang cenderung teologis-ideologis-elitis dan bersifat monolitik.

Lebih lanjut Arkoun menyatakan bahwa konsep *masyarakat kitab* mencoba mereduksi adanya manipulasi kelompok sosial tertentu terhadap wahyu agar tidak menjadi sebuah ideologi yang eksklusif. Masih menurut Arkoun bahwa sebuah pandangan teologis yang lama-kelamaan bermetamorfosa menjadi ideologi harus segera didekonstruksi, agar teologi kewahyuan tetap terbuka bagi adanya pluralitas penafsiran sekaligus dapat memenuhi kebutuhan orang banyak. Model pemahaman teologi kewahyuan yang eksklusif-monolitik tersebut, bisa jadi disebabkan oleh para pengikut mufassir yang kurang kritis atau mungkin mufassir itu sendiri sudah bersifat *truth claim*, dan mencoba melakukan sakralisasi pemikiran keagamaan.

Seperti yang dinyatakan Arkoun di atas, aspirasi dan kebutuhan masyarakat harus dilihat secara lebih



plural, bukan sebagai sebuah pandangan yang monolitik. Di sinilah relevansi pernyataan Arkoun yang menyatakan bahwa “masyarakat butuh sekularisasi kehidupan dunia kini dan di sini, di mana antar waktu dan tempat kehidupan di dunia ini kebutuhan masyarakat pada hakikatnya saling memiliki keberbedaan (pluralitas)”. Apa yang disinggung Arkoun tentang sekularisasi di sini tentu berbeda dengan wacana sekularisasi dalam konteks agama dan Negara.

Menurut penulis, tak dapat dipungkiri bahwa wacana Arkoun tentang “masyarakat kitab” ini akan berdampak pada adanya perubahan terhadap model penafsiran teks keagamaan klasik, baik secara internal kaum muslimin maupun eksternal hubungan antar umat Islam dengan non-Muslim. Dampak *pertama* adalah “terancamnya” model pemahaman klasik yang monolitik dan *truth claim*, baik bagi komunitas Muslim maupun non-Muslim yang secara fanatik telah lama memiliki pemahaman teks keagamaan yang normatif dan monolitik, sekaligus telah disebarkan secara meluas melalui dakwah, silabi pendidikan maupun literatur keagamaan. Dalam konteks ini akan menimbulkan kegoncangan teologis bagi mayoritas penganut agama masing-masing tersebut.

Kedua, secara ideologis dan politis wacana Arkoun ini akan berdampak pada “terbukanya” kedok berbagai kepentingan politik, ekonomi maupun sosial dari masing-masing komunitas

yang ada, dan sudah barang tentu akan mengganggu dimensi strategis dari masing-masing komunitas itu sendiri. Paling tidak, dua dampak ini secara jangka panjang akan menjadi sebuah dilema, baik bagi masyarakat muslim maupun non-Muslim.

Tampaknya Arkoun sendiri belum pernah mengemukakan dampak pemikirannya ini sekaligus memberikan solusi untuk mengatasinya. Namun bila direnungkan secara lebih jernih dan mendalam, pada hakikatnya upaya Arkoun ini justru akan mendorong terwujudnya proses kehidupan yang lebih rasional dan demokratis, sekaligus mendorong munculnya komunitas Muslim maupun non Muslim yang saling menghargai pluralitas dan keterbukaan karena diakui adanya penghargaan terhadap aneka pemahaman teks keagamaan secara lebih terbuka, baik secara internal (hubungan antar komunitas umat Islam) maupun eksternal (hubungan antar umat Islam dengan non Muslim). Hasil akhirnya sudah dapat diprediksi akan terwujudnya masyarakat kitab yang toleran, terbuka dan saling menjunjung tinggi nilai persaudaraan dan perdamaian, sebagai wujud konkrit dari tujuan akhir diturunkannya wahyu di muka bumi ini (Ilyas, 2002).

Memang yang paling penting dikemukakan di sini adalah adanya perbedaan mendasar pandangan Arkoun dengan kebanyakan ulama dan pemikir Islam lainnya, mengenai pemahaman tentang *agama*. Menurut



Arkoun, bagi kaum muslimin tradisional, agama merupakan ajaran yang diturunkan Allah dari langit sebagaimana yang tertera dalam al-Qur'an. Sedangkan menurut sejarawan dan sosiolog, dimana Arkoun termasuk di dalamnya, berpandangan bahwa agama merupakan sistem keyakinan dan larangan yang bertemu dengan kondisi budaya, ekonomi dan politik yang menciptakan masyarakat. Dengan kata lain, agama berada *di dalam* masyarakat dan sejarah, bukan *di atasnya*. Agama sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor perkembangan sejarah masyarakat secara keseluruhan, dalam ruang "sosiologis-historis" (Arkoun dan Gardet, 1983: 214). Dalam kaitan dengan konsep masyarakat Kitab ini, sangat penting untuk menghubungkannya dengan konsep pluralisme (keagamaan).

Berbicara tentang pluralisme di sini, ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu empat pandangan berikut ini. *Pertama*, bahwa pluralisme tidak semata-mata tentang adanya paham kemajemukan. Tetapi yang dimaksudkan adalah adanya keterlibatan aktif terhadap fenomena kemajemukan itu sendiri. Dalam konteks ini, setiap orang dituntut untuk mampu berinteraksi dengan pelbagai komunitas keagamaan agar dapat saling memahami berbagai unsur kesamaan maupun perbedaan yang ada dalam agama-agama dimaksud.

Kedua, pluralisme di sini dibedakan dengan kosmopolitanisme.

Kosmopolitanisme memiliki pandangan tentang adanya keanekaragaman agama, ras, dan bangsa yang hidup berdampingan dalam suatu lokasi tertentu. Namun interaksi antar komponen tersebut sangat minim.

Ketiga, pluralisme yang dibedakan dengan paham relativisme. Paham relativisme cenderung menganggap semua keyakinan agama dianggap benar yang pada gilirannya berdampak pada pemahaman bahwa "semua agama sama". Kebenaran agama-agama, baik yang memiliki kesamaan maupun perbedaan harus dapat diterima. Dengan demikian, seorang relativis tidak mengenal atau tidak menerima adanya kebenaran tunggal dan universal yang berlaku untuk semua tempat dan masa. *Keempat*, pluralisme agama bukanlah sinkretisme yang menciptakan suatu agama baru dengan jalan memadukan berbagai unsur dari agama-agama yang ada (Hidayat dan Nafis, 1995: xxv).

Diskursus tentang pluralisme agama berikut ini akan dikemukakan pula pandangan Prof. Dr. Fazlur Rahman, sebagaimana yang tertuang dalam karyanya, *Major Themes of The Qur'an (Tema Pokok al-Qur'an)*. Rahman mengemukakan bahwa kesadaran keanekaragaman agama-agama walaupun semuanya terpancar dari sumber yang sama ini merupakan sebuah masalah teologis yang amat penting bagi Muhammad Saw. Kenyataan ini, sedemikian menghunjam dan sedemikian mendukakan hatinya,



sehingga sejak mendapatkan kesadaran ini hingga fase terakhir kehidupannya masalah ini tetap disinggung al-Qur'an pada berbagai level.

Al-Qur'an berulang kali menyatakan bahwa agama-agama yang berbeda tidak hanya bertentangan, tetapi setiap agama itu sendiri mengalami perpecahan di dalam tubuhnya, di dalam al-Qur'an sendiri terlihat pula sebuah pandangan yang agak berbeda mengenai masalah ini. Pada mulanya umat manusia merupakan suatu kesatuan umat, namun kesatuan itu menjadi terpecah setelah turunnya wahyu-wahyu Allah yang disampaikan kepada para Nabi (Rahman, 1980: 164-165; Shihab, 1996: 347-371).

Rahman menuturkan bahwa di dalam ayat-ayat yang diturunkan di Madinah, istilah-istilah "sektarian" atau "partisan" tidak dipergunakan lagi. Orang-orang Yahudi dan Kristen diakui sebagai "kaum-kaum" walaupun mereka masih diajak untuk masuk ke dalam Islam. Berbeda dengan ketika perkembangan awal Islam di Mekah, al-Qur'an sama sekali tidak menggunakan istilah kaum-kaum, apalagi kaum-kaum yang eksklusif (*Ibid*). Lebih lanjut Rahman menyatakan bahwa al-Qur'an secara berulang kali mengakui adanya manusia-manusia yang saleh di dalam kaum-kaum tersebut—Yahudi, Kristen, dan Shabi'in— seperti pengakuannya terhadap adanya manusia-manusia yang beriman dalam Islam (Ilyas, 2002):

Orang-orang beriman (orang-orang Muslim), orang-orang Yahudi, orang-

orang Kristen, dan orang-orang Shabi'in yang percaya kepada Allah dan Hari Kiamat serta melakukan amal kebajikan akan memperoleh ganjaran dari Tuhan mereka, tidak ada sesuatu pun yang harus mereka kuatirkan, dan mereka tidak akan berduka.

Rahman juga memberikan komentar terhadap beberapa komentator Muslim yang menolak adanya prinsip dalam kaitan tiga kelompok agama di atas. Para komentator tersebut menyatakan bahwa, *pertama*, yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Kristen, dan Shabi'in di dalam ayat-ayat tersebut adalah mereka yang telah masuk Islam. Namun Rahman menolak ide ini, dengan menyatakan bahwa penafsiran tersebut jelas sekali salah, karena seperti yang terlihat dalam ayat-ayat tersebut, orang-orang Muslim adalah yang pertama di antara keempat kelompok "orang-orang yang percaya kepada".

Kedua, para komentator mengatakan bahwa mungkin yang dimaksudkan dengan orang-orang Yahudi, Kristen, Shabi'in yang saleh adalah mereka yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad Saw, namun Rahman menjawab bahwa penafsiran seperti itu lebih salah lagi. Terhadap pernyataan orang-orang Yahudi dan Kristen bahwa di akhirat nanti mereka saja yang akan memperoleh keselamatan, al-Qur'an mengatakan: "*Sebaliknya! Yang berserah diri kepada Allah dan melakukan amal kebajikan akan memperoleh pahala dari*



Tuhannya, tidak ada sesuatu pun yang harus mereka kuatirkan, dan ia pun tidak akan berduka.”

Lebih lanjut Rahman menyatakan bahwa logika dari pengakuan terhadap adanya kebajikan universal dengan iman kepada Allah dan Hari Kiamat sebagai persyaratannya adalah agar kaum Muslimin diakui sebagai salah satu di antara kaum-kaum lainnya. Di sini agaknya al-Qur'an memberikan sebuah jawaban final sehubungan dengan masalah dunia yang multikaum ini:

Dan Kami telah menurunkan kepada engkau Kitab yang benar dan yang membenarkan serta memelihara Kitab yang sebelumnya.... Karena untuk masing-masing di antara kalian Kami telah menetapkan sebuah Hukum dan Sebuah Peraturan (sedang esensi agama adalah identik). Jika Allah menghendaki niscaya Dia membuat kalian semua menjadi suatu kaum, tetapi (Dia) tidak berbuat demikian sehingga Dia dapat menguji kalian dengan apa-apa yang telah diberikan-Nya kepada kalian; oleh karena itu berlomba-lombalah kalian di dalam kebajikan. Kepada Allah kalian semua akan kembali dan Dia akan mengabarkan kepada kalian (Kebenaran) yang kalian perselisihkan (QS. 5: 48).

Dengan demikian, lanjut Rahman, manfaat dari pluralisme agama-agama dan kaum-kaum ini adalah agar mereka saling berlomba di dalam kebajikan (bandingkan dengan 2:148; 2:177) di mana setelah menyatakan perubahan kiblat dari Yerusalem ke Mekkah, al-Qur'an menandakan bahwa kiblat itu sendiri sebenarnya tidak penting, sedang yang terpenting adalah kesalehan dan

berlomba-lomba di dalam kebajikan (QS 5: 48).

Dari uraian di atas terlihat bahwa pemahaman pluralisme menurut Rahman lebih difokuskan pada keharusan adanya toleransi keberagaman dengan mengakui adanya dimensi iman (kesalehan) dan kebajikan yang termuat dalam – untuk konteks ini– tiga agama besar dunia, Yahudi, Kristen dan Islam. Adapun menurut Arkoun, pemahaman tentang pluralisme dapat dipahami dari argumennya berikut ini. Dalam salah satu ceramahnya dalam forum seminar internasional *“Islam and the West: Islamic and Modern Concept of Governance and Democracy”* di Jakarta, Arkoun mengajak umat untuk kembali mengingat-ingat kejayaan intelektual Islam masa lalu. Menurut Arkoun, Islam akan meraih kejayaannya jika umat Islam membuka diri terhadap pluralisme pemikiran, seperti pada masa awal Islam hingga abad pertengahan.

Pluralisme bisa dicapai apabila pemahaman agama dilandasi paham kemanusiaan sehingga umat Islam bisa bergaul dengan siapa saja. Menurut Arkoun, kolonialisme secara fisik memang telah berakhir, namun pemikiran kita masih terjajah, tidak ikut modern yang ditandai oleh kebebasan berpikir. Ini yang harus dilepaskan oleh umat Islam. Dengan tetap mempertahankan pluralisme, seseorang akan tetap menjadi kritis, baik dalam filsafat maupun teologi. Pluralisme inilah yang hilang dalam



Islam. Islam dalam teologi harus mempertahankan kebebasan bagi setiap Muslim untuk berpartisipasi dalam ijtihad. Pemahaman ini penting untuk membangun demokrasi di Negara-negara Islam dan untuk memulihkan kembali kebebasan berpikir dalam Islam.

Arkoun juga mengungkapkan, humanisme di Arab muncul pada abad ke-10 di Irak dan Iran, pada saat itu muncul gerakan yang kuat untuk membuka diri terhadap seluruh kebudayaan di Timur Tengah yang didasarkan pada pendekatan humanis terhadap manusia. Para ahli teologi, hukum, ilmuwan, dan ahli-ahli filsafat berkumpul dalam Majelis Ilmu (*majlis al-'ilmi*), mereka saling bertukar-pikiran dengan bebas dan terbuka.

Namun memasuki abad ke-13, menurut Arkoun, umat Islam mulai melupakan filsafat maupun debat teologi. Selama ini, kata Arkoun, umat Islam diajarkan bahwa Islam tidak memisahkan agama dan politik. Islam adalah *daulah* (kerajaan). Namun Arkoun menyatakan: "Sebagai seorang ahli sejarah pemikiran Islam, bukan sebagai seorang politikus, saya katakan bahwa itu keliru."

Dalam konteks ini, umat Islam bisa membandingkan dengan *agama Kristen Protestan secara teologis dan dengan agama Katolik secara politik*. Sampai revolusi Prancis, tidak ada legitimasi politik yang tak dikontrol oleh gereja Katolik. Teologi Protestan merupakan teologi modern, karena setiap orang

mempunyai hak untuk mempelajari kitab suci.

Sebenarnya, menurut Arkoun, umat Islam menemukan periode yang bisa memberikan harapan besar akan munculnya kembali keragaman dalam berpikir pada saat munculnya negara-negara baru pascakolonialisme. Namun sayang kesempatan itu hilang. Islam kemudian digunakan sebagai alat politik, bukan untuk berpikir dengan pendekatan humanis dan dalam keragaman. Untuk itulah, pada masa mendatang, Arkoun memberikan beberapa gagasan guna menjadikan Islam sebagai jalan untuk berpikir dengan pendekatan humanis tanpa kehilangan semangat pluralisme. Menurut Arkoun, pemulihan pengajaran sejarah akan memungkinkan Eropa dan Islam membangun dan bekerja sama atas dasar filsafat dan nilai-nilai yang sama, ketika membangun demokrasi tidak hanya dilandaskan pada negara atau bangsa, tapi pada manusia. Munculnya Uni Eropa, menurut Arkoun, merupakan lompatan sejarah, ada ruang baru kewarganegaraan dengan membuka kesempatan manusia dari seluruh belahan bumi untuk mendapatkan kewarganegaraan. Ada gaya baru pemerintahan yang berdiri di atas bangsa. Ini merupakan revolusi dalam level politik. Model Uni Eropa ini bisa diadopsi oleh Negara-negara Muslim dan bertemu dengan pengalaman Eropa dalam perspektif Humanisme.

Dalam level yang lebih teknis, Arkoun juga menekankan betapa



pentingnya pendidikan yang didasarkan pada Humanisme. Berkenaan dengan itu, di sekolah menengah perlu diajarkan multi bahasa asing, sejarah, dan antropologi agama-agama. Dalam kaitan ini Arkoun menyebutkan hasil penelitian Clifford Geertz dengan bukunya *Religion of Java* dan *Islam Observed* sebagai contoh terbaiknya. Maka Arkoun mengajak umat Islam untuk bersikap terbuka pada semua kebudayaan dan terbuka pada semua pemikiran. Dalam konteks ini, lanjut Arkoun, umat Islam tidak perlu takut – misalnya- pada paham Komunisme yang sudah bangkrut itu (*Panji Masyarakat*, 2000: 96-97).

Konsep “masyarakat kitab” lebih terbuka ketimbang “ahl kitab” yang bersifat teokratik-eksklusif. Penggunaan konsepsi “masyarakat kitab” yang inklusif, terbuka dan demokratis ini akan berdampak pada terwujudnya interaksi positif antara umat dengan non-Muslim, yang akhir-akhir ini semakin keras, saling berbenturan dan tidak jarang melahirkan konflik horizontal. Islam yang menyejarah sebenarnya terbuka untuk dialog kritis dan kemanusiaan. Kelanjutan dari konsep masyarakat kitab di atas melahirkan pluralisme sosial yang ditandai adanya manusia saleh di semua komunitas, bahkan semua agama.

Pluralisme harus dilihat dalam perspektif “bukan berlomba-lomba membesarkan agama, tetapi saling berlomba membesarkan nilai-nilai kebajikan yang ada dalam semua

agama”. Inti dari ajaran pluralisme adalah: kesalehan iman dan kebajikan amal. Paham kemanusiaan, kebebasan berpikir sebagai peluang partisipasi ijtihad, dalam sejarah pemikiran politik Islam telah lama hilang, menjadi nalar politik teokratik. Munculnya kemerdekaan negara pasca-kolonial tidak dimanfaatkan umat Islam untuk mengembangkan humanisme dan pluralisme, malah lebih terjebak pada nalar politik teokratik. Di sini sedikit terlihat kekaburan pemikiran Arkoun tentang paham humanisme *ansich*, di kesempatan lain ia menggunakan istilah humanisme spiritual. Menurut peneliti, boleh jadi pemakaian istilah “Humanisme” dalam konteks kebebasan wacana akademis yang sifatnya universal. Adapun istilah “Humanisme spiritual” dalam konteks teologis, untuk membedakannya dengan humanisme sekuler.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed dan Louis Gardet, *Al-Islām al-Amsu wa al-Islām al-Ghad* (Beirut, Libanon: Darut Tanwir li al-Thiba’ah al-Nasyr, 1983).
- Arkoun, Mohammed, “Pemikiran tentang Wahyu: Dari *Ahl al-Kitāb* sampai Masyarakat Kitab”, dalam *Ulumul Qur’an* no.2, vol. IV, 1993.
- Hidayat, Komaruddin dan Wahyuni Nafis, *Agama dan Masa Depan, Perspektif Filsafat Perenial* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Ilyas, Hamim, *Pandangan Muslim*



Modernis Terhadap Non-Muslim, Studi Pandangan Muhammad Abdub dan Rasyid Ridla Terhadap Ahlul Kitab dalam Tafsir Al-Manar, Disertasi pada Program Pascasarjana UIN Yogyakarta, 2002.

Panji Masyarakat, No.52/Th. III, 19 April 2000.

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980).

Ridla, Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Manar*.

Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Quran, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).



